☰





VITTORIO MORFINO 2017-03-07

EIN ALTHUSSER-LEXIKON

DOCUMENTATION, LEXICON, PHILOFICTION   ALGORITHM, ALTHUSSER, BEGEGNUNG, KONTINGENZ, LEERE, MARXISM, NON-PHILOSOPHY

[Der folgende Text wurde ursprünglich anläßlich der italienischen Übersetzung der späten Schriften Louis Althussers über den „aleatorischen Materialismus" verfaßt, die als Sul materialismo aleatorio, herausgegeben von V. Morfino und L. Pinzolo (Mailand: Unicopoli, 2000), veröffentlicht wurden. Strukturiert als ein „Lexikon", enthält er eine große Anzahl längerer Zitate aus Althussers späten Schriften, von denen viele vor der Veröffentlichung von Sul materialismo aleatorio im Italienischen nicht verfügbar waren. Fast alle dieser Essays sind momentan auch im Englischen nicht verfügbar. Für die Übersetzung dieses Essays wurde mir freundlicherweise gestattet, die in Kürze erscheinende englische Übersetzung der späten Schriften Althussers von G. M. Goshgarian zu benutzen, die unter dem Titel Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87, herausgegeben von François Matheron und Olivier Corpet (London: Verso, 2006), veröffentlicht wird. Diese Ausgabe wird die Texte „Marx in his Limits", „Letter to Merab Mardashvili", „The Underground Current of the Materialism of the Encounter", „Correspondence about 'Philosophy and Marxism'", „Philosophy and Marxism" und „Portrait of the Materialist Philosopher" beinhalten. Weil die Paginierung für diese Ausgabe noch nicht vorlag, beziehen sich alle Referenzen dieses Textes auf die französische Originalausgabe. Zwei „späte" Texte erschienen in der italienischen, nicht jedoch in der von Verso herausgegebenen Ausgabe: „Sur la pensée marxiste" (1982) und „L'unique tradition matérialiste" (1986). Alle übersetzten Stellen von „Sur la pensée marxiste" und aus dem zweiten Teil von „L'unique tradition matérialiste" (der erste Teil wurde übersetzt und veröffentlicht in: Montag, Warren & Stolze, Ted (Hrsg.) (1997): The New Spinoza, Minneapolis: University of Minnesota Press.) stammen von mir. Über diese Texte hinaus enthält das IMEC-Archiv noch die folgenden Schriften aus der Periode von 1982 bis 1986: „Sur la théologie de la libération. Suite à un entretien avec le P. Breton" (28. März 1985), „Conversation avec le P. Breton" (7. Juni 1985), „Thèses de juin 1986", „Sur l'analyse" (undatiert), „Sur l'histoire" (6. Juli 1986), „Machiavel philosophe" (undatiert), „Du matérialisme aléatoire" (11. Juli 1986).
Jason Smith, Borderlands]

1. Es ist zweifellos der 1992 veröffentlichten Autobiographie Die Zukunft hat Zeit von Louis Althusser, die ursprünglich 1985 geschrieben wurde, zu verdanken, daß der Schleier des Schweigens zerrissen wurde, der auf dem Namen „Althusser" seit dem Mord an seiner Frau fünf Jahre zuvor gelastet hatte. Die Veröffentlichung der Autobiographie schien allerdings wieder einmal nur auf den „Fall" Althusser, sowohl im medizinischen als auch im literarischen Sinn, aufmerksam zu machen. Dies veranlaßte

wiederum jene vielen Interpretationen des Althusserschen Werks, die – wie verfeinert sie auch gewesen sein mögen – letztlich dazu führten, das Verhältnis zwischen Althussers Philosophie und seinem Leben kurzzuschließen, ohne dabei das komplexe System von Vermittlungen, das ein derartiges theoretisches Unternehmen verlangt, in Betracht zu ziehen. Althusser – den „Mörder", der, nachdem sein Prozeß eingestellt wurde, zu sprechen beginnt – als einen Fall zu behandeln, hatte den Effekt, jeden anderen Aspekt der Althusserschen Produktion bis zu seiner Autobiographie zu verdunkeln. In den großzügigsten Interpretationen führte dies zu einer Absorption seines Spätwerks durch die autobiographische Problematik. Wenn beispielsweise Fabrice Alcandre und Christophe Brochard schreiben, daß „der kontingente und irrationale Fakt, der sich in Althussers aleatorischem Materialismus äußert, der Fakt des Wahnsinns par excellence ist", werden die Erkenntnisse von Althussers Spätwerk zu einer Theoretisierung seiner autobiographischen Schrift reduziert (Alcandre & Brochard 1998: 184). In einer Polemik gegen genau diesen Typ von Interpretation weist Gabriel Albiac darauf hin, daß einer der paradoxen Effekte der Veröffentlichung der autobiographischen Schriften Althussers „das Verschwinden seines gesamten theoretischen Werks" (Albiac 1998: 81) gewesen ist. Im Gegensatz dazu schlägt Albiac vor, Die Zukunft hat Zeit nicht als „wahr", sondern als ein autobiographisches Delirium anzusehen, dessen Logik verstanden werden sollte; eine Logik, die in dem Versuch besteht, „das theoretische Oeuvre, das seine gesamte Lebensaufgabe war, zu zerstören" (Albiac 1998: 88, Übersetzung abgeändert).

2. Wie dem auch sei: Es gibt eine ganze Reihe von Schriften aus den Jahren zwischen 1982 und 1985, in denen Althusser wieder als ein Philosoph spricht, und diese Texte, geschrieben zwischen zwei Krankenhausaufenthalten, verdienen Aufmerksamkeit. Ich habe mich entschlossen, diese Texte als eine Gesamtheit zu behandeln, obwohl die Singularität jedes einzelnen Textes sich einem derartigen Vorgehen widersetzt. Tatsächlich existieren ziemlich beträchtliche Differenzen zwischen den Texten, besonders im Hinblick auf die unterschiedlichen Beurteilungen, die die Figur von Hegel erhält. Dies betont François Matheron besonders nachdrücklich: „Es ist nicht möglich, [diese Texte] weiter auf eine wahrhaft zusammenhängende Einheit zu reduzieren als auf eine Spannung zwischen zwei oder mehr eindeutig identifizierbaren Tendenzen." (Matheron 1998: 35). Trotz dieser Spannung scheint es mir, daß Matheron in diesem Punkt nichtsdestotrotz die Verschiedenartigkeit dieser Texte überbewertet, da es noch möglich ist, zumindest auf der rein theoretischen Ebene, die Einheit des Projekts in ihrer Vielfalt wahrzunehmen.

3. Diese Texte stellen nicht nur eine gewisse Einheit untereinander dar, sondern entwickeln auch ein Spektrum an Themen, die bereits in den Arbeiten der 60er Jahre vorhanden waren. Auch wenn wir jeden Vergleich von Althussers Marx-Interpretation vor und nach 1980 beiseite lassen – dies würde eine eigene detaillierte Analyse verdienen – ist es zweifellos möglich, eine Gruppe von Themen herauszuarbeiten, die eine starke Kontinuität mit den bekannteren, zwei Jahrzehnte vorher verfaßten Arbeiten bezeugen:

1) der Begriff eines Prozesses ohne Subjekt und demzufolge die Negation von jeder Form von Teleologie, sei sie intern oder extern;
2) das Primat der Verhältnisse über die in Beziehung stehenden Elemente;
3) theoretischer Antihumanismus;
4) die Behauptung, daß die Philosophie kein Objekt hat;
5) die Definition der Struktur der Metaphysik nach dem Schema Ursprung-Subjekt-Objekt-Wahrheit-Zweck-Grund.

4. Es ist natürlich auch notwendig, Elemente der Diskontinuität zu unterstreichen – besonders auf der stilistischen Ebene. Die späteren Texte sind vorwiegend impressionistisch, manchmal autobiographisch, manchmal anekdotisch (Engels kannte die Faktizität der Arbeiterklasse von nächtlichen Streifzügen mit Mary Burns in Manchester…). Zudem werden alle Texte, die in diesen Essays zitiert werden, aus dem Gedächtnis wiedergegeben, was zu wiederholten Entstellungen der ursprünglichen Quellen, wenn nicht gar zu ihrer vollständigen Erfindung führt. Diese Texte zeigen keineswegs den systematischen Charakter der beiden Meisterwerke Althussers aus den 60er Jahren, Das Kapital lesen und Für Marx, wo eine völlig neue Begrifflichkeit durch eine prägnante, enge Lektüre der Marxschen Texte entwickelt wurde; hier transformiert Althusser seine Bezüge häufig nach Belieben.

5. Zumindest einer der größten Verdienste dieser späten Schriften ist der, daß sie gewisse Aspekte dieser Texte aus den 60er Jahren zum Vorschein bringen, die bis heute an den Rändern verblieben sind (am wichtigsten dabei das Thema von der Notwendigkeit der Kontingenz) – oder die eher an den Rand gedrängt wurden, und zwar als Resultat der Vorherrschaft der Debatten, die um die Themen des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Ideologie und die chronologischen Einteilungen des Marxschen Werks kreisten. Während Antonio Negri den aleatorischen Materialismus als eine wirkliche Kehre in Althussers theoretischer Produktion auffaßt und behauptet, daß, „wie in jeder philosophischen Kehre, Elemente von Kontinuität und Innovation miteinander verbunden sind, aber letztere die Hegemonie gewinnen" (Negri 1996: 58), behauptet Gregory Elliott im Gegenteil, daß der „späte Althusserianische Aleatorismus (…) nur eine einseitige Beugung einer immer wiederkehrenden Tendenz Althussers ist" und daß das Thema von der Notwendigkeit der Kontingenz einen wahrhaft roten Faden durch die verschiedenen Phasen von Althussers theoretischer Produktion hindurch darstellt (Elliott 1998: 28). Stanislas Breton hat ebenfalls diese Elemente der Kontinuität betont: Entweder gelangt der Materialismus zu einem konsequenten Denken des Aleatorischen, oder er versucht im Gegenteil, den Atomen die Schwere der Realität oder eine Existenz vor ihrer zufälligen Verbindung zu geben. In diesem Zusammenhang erinnere ich an Althussers Kritik der ‚reformistischen' These, die eine Existenz von Klassen vor dem Kampf zwischen ihnen behauptet; für Revolutionäre sind ‘der Klassenkampf und die Existenz von Klassen ein und dieselbe Sache' und der Kampf, anstatt ein Geschehen a posteriori zu sein, ‚konstituiert die Klassenteilung selbst'. Die gleiche Logik erscheint im aleatorischen Materialismus, wo die Atome ihrer Begegnung nicht vorangehen. (…) Das Primat der Verhältnisse muß deshalb dem

Substantialismus des Stoffes, der unabsichtlichen Verdinglichung des Substantiellen, entgegengesetzt werden. (Breton 1993: 421)

6. Diese Wiedergewinnung früherer marginaler Elemente in den Texten Althussers wird in weiten Teilen durch die beharrliche Entwicklung einer neuen Konstellation von Begriffen in den späten Texten möglich. Mein Argument ist, daß diese Differenz in der Betonung dieser Elemente noch stärker durch das Verlassen der linearen Bahn der Texte Althussers unterstrichen werden kann und daß wir, anstatt seine Rekonstruktionen des Denkens von Marx, Spinoza oder Machiavelli einfach zu wiederholen, ein Lexikon erstellen sollten, dessen Funktion es ist, die Schwankung gewisser Schlüsselbegriffe durch die verschiedenen Kontexte, in denen sie auftauchen und intervenieren, nachzuzeichnen. Die Begriffe, die ich betrachten werde, sind:

1) die Leere/das Nichts;
2) die Begegnung;
3) Fakt/Faktum/faktisch/Faktizität;
4) Konjunktur/Konjunktion;
5) Notwendigkeit/Kontingenz.

7. Es wird nicht unbemerkt geblieben sein, daß der Begriff „aleatorisch" in dieser Liste nicht auftaucht, eben weil seine Bedeutung nur durch das Zusammenspiel dieser Begriffe hervortritt. Wie Antonio Negri zu Recht aufzeigt, ist „alea" der neue Begriff, durch den die späte Philosophie Althussers auftaucht. Aber wir sollten vermeiden, der Faszination nachzugeben, die das Wort selbst über uns ausüben könnte. Statt dessen ist es notwendig, die begriffliche Struktur zu erfassen und freizulegen, die ihm unterliegt.

Die Leere und das Nichts

8. Für Epikur ist die Leere ein Begriff, der uns erlaubt, den Regen der Atome zu denken; das Nichts wiederum nimmt die Figur des clinamen an. Das Letztere ist eine infinitesimale Abweichung, „so klein als möglich", die, „man weiß nicht wo, noch wann, noch wie" stattfindet und die veranlaßt, daß ein Atom von seinem senkrechten Fall ins Leere abweicht, und die, indem sie den Parallelismus an einem Punkt auf kaum merkliche Weise unterbricht, eine Begegnung mit dem benachbarten Atom verursacht und von einer Begegnung zur nächsten eine Karambolage, und die Entstehung einer Welt, das heißt des Aggregats von Atomen, die von der ersten Abweichung und der ersten Begegnung in einer Kettenreaktion hervorgerufen wird. (Althusser 1994a: 555)

9. Nach Althusser sieht Epikur die Welt als den Effekt eines ursprünglichen Nichts, einfach charakterisiert durch eine Leere, in der die Atome parallel herunterregnen: Epikur erklärt uns, daß vor der Entstehung der Welt eine Unzahl an Atomen parallel ins Leere fiel. Sie fallen immer noch. Das impliziert, daß vor der Welt nichts war, und gleichzeitig, daß alle Elemente der Welt schon immer da waren, bevor noch irgendeine Welt war. Das impliziert auch, daß vor der Entstehung der Welt kein Sinn existierte, weder Grund noch Zweck, weder Vernunft noch Unvernunft. Die Nicht-Vorgängigkeit des Sinns ist eine fundamentale These Epikurs, mit der er sich Plato genauso wie Aristoteles entgegenstellt. (Althusser 1994a: 555)

10. Demzufolge existiert kein ursprünglicher „Sinn" in der Welt, auch nicht in der Schöpfung der Welt; daher wäre es nach Althusser ein Mißverständnis, die infinitesimale Abweichung des clinamen in der Leere als eine ontologische Grundlage für die menschliche Freiheit in einer Welt der Notwendigkeit zu begreifen.

11. Machiavellis Leere ist zuallererst eine philosophische Leere, sowohl die Abwesenheit jeglicher Ursache auf der ontologischen Ebene als auch die Abwesenheit jeglichen Prinzips auf der moralischen oder teleologischen Ebene. Für Machiavelli findet (man) dort keine Ursache, die ihren Effekten vorangeht, kein moralisches oder theologisches Prinzip (wie in der gesamten Überlieferung der aristotelischen Politik: die guten und die schlechten Regimes, der Verfall der guten in schlechte). (…) Wie in der epikureischen Welt sind alle Elemente hier und jenseits, bereit zum Regnen [là et au-delà, à pleuvoir] (…), aber sie existieren nicht, sie sind nur abstrakt, solange die Einheit einer Welt sie nicht vereint hat in der Begegnung, die ihre Existenz ausmachen wird. (Althusser 1994a: 560)

12. Die Möglichkeit des Übergangs Italiens zu einem Nationalstaat zu denken, verlangt von Machiavelli, „alle philosophischen Begriffe Platons und Aristoteles zu entleeren" oder auszuräumen (Althusser 1994a: 561). Daher ist das Nichts dasjenige, was der Begegnung zwischen virtù und fortuna vorangeht, eben weil nichts dieser Begegnung erlaubt, antizipiert zu werden: „Die Begegnung kann genauso gut nicht stattfinden, wie sie stattfinden kann. Nichts entscheidet, kein Prinzip der Entscheidung entscheidet im Vorfeld dieser Alternative, die der Ordnung des Würfelspiels angehört." (Althusser 1994a: 561). Hier gibt es keinen Gott, der in irgendeiner Weise den Würfelwurf programmiert oder berechnet; statt dessen können wir mit Nietzsche von den „eiserne[n] Hände[n] der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln" , sprechen.

13. Aber in Machiavelli finden wir nicht nur die Leere im philosophischen Sinn. Wir können auch von einer „konjunkturellen" Leere sprechen, nämlich der politischen Leere des Kirchenstaates, ein leerer Raum, wo sich nichts Valentinos virtù entgegensetzt – eine virtù, die aus dem Nichts kommt, die virtù eines homme de rien: Der kirchliche Besitz wurde ganz und gar nicht regiert, war ohne jegliche politische Struktur, sondern wurde einzig und allein und immer noch, wie er sagt, durch Religion regiert, in jedem Fall nicht durch den Papst, noch durch irgendeinen ernsthaften Politiker: Es war die totale politische Leere, eine andere Nacktheit, kurz gesagt ein leerer Raum ohne echte Struktur, die es ermöglichte, die Ausübung der virtù des zukünftigen neuen Fürsten zu blockieren… Aus dieser Begegnung eines Mannes des Nichts [homme de rien], der nackt ist (das heißt, frei in seinen internen und externen Bewegungen), und einem leeren Raum (das heißt, ohne Hindernis, das sich Caesars virtù widersetzen kann), geht sein Schicksal und sein Erfolg hervor. (Althusser 1997: 15)

14. Zuguterletzt existiert da noch eine andere Leere bei Machiavelli, nämlich die Leere, auf die sich Althusser selbst in seiner berühmten Darstellung der Philosophie als „die Leere einer eingenommenen Distanz" bezieht. Diese Leere ist eine Metapher für die Stabilisierung eines Machtgleichgewichts, einer Stabilisierung, in der der Fürst eine Distanz zu seinen eigenen Leidenschaften und damit eine Distanz zum Volk einnimmt. Althusser charakterisiert die Distanz des Fürsten zu seinen eigenen Leidenschaften folgendermaßen:

Hier berühren wir etwas, was im politischen Denken Machiavellis, das nicht einfach ein „politisches" Denken ist, ganz außergewöhnlich ist. Denn es bedeutet, daß eine gewissen Leere, ein gewisses Nichts, eine gewisse extreme Distanz innerhalb des Fürsten und unter seinen Leidenschaften herrschen sollte (sei es eine Frage der Moral oder Macht), so daß er sie meistern und führen kann – und zwar gemäß dem „wenn…dann" jeder Konjunktur, die sich am Horizont seiner politischen Handlung zeigt. Wir wissen, daß Machiavelli nicht mehr darüber sagt. Er sagt jedoch, daß diese fuchsähnliche Macht im Fürsten sein soziales Bild (image) betrifft, das heißt sein öffentliches Bild, ein Bild, das ich als ersten Ideologischen Staatsapparat bezeichnen würde. Dieser „Apparat" ist tatsächlich genau das: eine systematische, organische Struktur, deren Ziel es ist, öffentliche Effekte auf das Volk zu haben. Natürlich besitzt er deshalb eine materielle Existenz: der Glanz des Fürsten, sein Gefolge, die Pracht seines Lebens, seine Paläste, die Truppen, die er selbst befehligt und all diejenigen Zeremonien, die das Regime durchführt, um Angst und Respekt im Volk einzuflößen, ohne dabei Liebe oder Haß hervorzurufen. All die Gebärden und Ausdrucksweisen des Diskurses des Fürsten, dagegen heutzutage… die erbärmlichen Medien. Und dies ist natürlich entscheidend. Die Distanz des Fürsten als „Fuchs" zu dem, was er zu sein scheint, zu seiner scheinbar leidenschaftslosen Rolle und zu seinen wirklichen Leidenschaften ist untrennbar sowohl von diesen Zeremonien als auch von dem ganzen Apparat des „Erscheinens", der eine Distanz (…) zwischen ihm und dem Volk legt; sie ist auch untrennbar von der Leere, der Angst-Freundschaft, die er zu seinem Volk aufrechterhalten muß, wenn er will, daß seine Herrschaft andauert. (Althusser 1993a: 106-07)

15. Die Distanz, die der Fürst zu seinen Leidenschaften einnimmt, erlaubt es ihm deshalb, noch eine andere Leere zu öffnen, und zwar eine, die für das Regieren benötigt wird. Althusser entwickelt die „Leere einer eingenommenen Distanz" als eine Metapher für den Gebrauch eines jeu de bascule, eines Balanceaktes: Was sollte der Fürst tun, um Fürst zu sein? Eine leere Distanz zwischen sich und dem Volk zu gründen, zu errichten und zu sichern und zwar durch einen subtilen Balanceakt, der den „Pöbel" [magri] – die Armen – benutzt, um die „Großen" [grassi], die großen Männer fernzuhalten: die Distanz, die Angst und Freundschaft charakterisiert, und nicht die ansteckende Nähe von Haß oder Liebe. Spinoza wird die Begriffe dieser Ambivalenz Wort für Wort wiederholen. Denn Haß und Liebe locken das Volk mit seinen Leidenschaften an (siehe Savonarola für das eine und die Sforzas für das andere) und bringen im Fürsten selbst die ansteckenden Leidenschaften des Volkes hervor, Leidenschaften, die, natürlich, fatal sind. (Althusser 1993a: 105-06)

16. Diese Leere hat ein Symbol: der abgetrennte Kopf von Valentinos Leutnant, Ramiro da Lorqua. Ramiro da Lorquas Opferung ermöglichte die Wiederherstellung der Distanz des Führers zum Volk, ein Volk, das begonnen hatte, die von ihm seinem Leutnant verordnete Boshaftigkeit zu hassen: Seht, was die Einwohner von Cesena eines schönen Morgens auf dem Marktplatz entdeckten…: der blutige Körper von Borgias Leutnant Sinigallia ruhte auf einem großen Holzblock, sein Kopf mit einem Beil abgetrennt (in diesem Fall identifiziert Althusser fälschlicherweise Ramiro da Lorqua als Sinigallia, V.M.). Der Cäsar öffnete auf grausame Art diese Leere, auf daß durch sie „fortuna" wiedergeboren werden konnte: „wenn" man diesen Weg fortführt, „dann" ist nichts mehr möglich, „dann" wird sich das Volk dem Haß zuwenden, was wiederum jegliches Regieren der Menschen unmöglich machen wird. Dieser abgetrennte Kopf ist das Ende jeder Ursache, jedes Wesens oder Ursprungs – er ist, genauer formuliert, deren reale aktive Negation. Es bezeichnet das Ende von dem, was immer schon Vergangenheit war und dennoch das Regieren des Volkes behinderte, denn es machte die Errichtung der fremdartigen Beziehung der Angst-Freundschaft zwischen dem Fürst und dem Volk unmöglich, eine Beziehung, die allein das Regieren ermöglicht. (Althusser 1993a: 104)

17. Wir kommen nun zu Spinoza. Spinozas Leere ist zuallererst die Leere des „Ganzen", das heißt, die Leere einer Existenz, die nichts ist, insofern sie eine Existenz ist, die jeglicher Beziehungen beraubt ist. Aber diese Leere ist ebenso sehr die Leere des wissenden Subjekts, das für Spinoza nur in der Praxis des Wissens existiert. Schließlich ist diese Leere die Entleerung der Moral oder der Religion. Hier entdecken wir dieselbe Leere, die Althusser bei Machiavelli ausgemacht hat, eine Leere, die sämtliche Ursachen und erste Prinzipien „beseitigt":

Was bleibt der Philosophie, wenn Gott und die Erkenntnistheorie, die bestimmt sind, die „höchsten" Werte zu etablieren, an denen alles gemessen wird, auf nichts reduziert sind? Keine Moral mehr, und vor allem keine Religion mehr, besser noch, eine Theorie der Moral und der Religion, die dies lange vor Nietzsche bis in ihre imaginären Grundlagen der „Verkehrung" zerstört hat – die „fabrica à l'envers" (vgl. Appendix des Buches I der Ethik); keine Finalität mehr (sei sie historisch oder psychologisch): kurz, die Leere ist die Philosophie selbst. (Althusser 1994a: 565)

18. Althusser bringt es deshalb fertig, die paradoxe These aufrechtzuerhalten, daß der Gegenstand von Spinozas Philosophie die Leere ist, aber eine Leere in allen Farben der Welt, insofern sie es der Realität in ihrer radikalen Faktizität ermöglicht, aus der Asche der großen Hypostasierungen der Metaphysik zu entstehen.

19. Hobbes sah die Leere als eine Abwesenheit von Hindernissen für eine Bewegung an; es handelt sich daher um dieselbe konjunkturelle Leere, die Althusser isolierte, als er von der Abwesenheit von Hindernissen in Valentinos Handlung sprach:

Als guter Theoretiker des Naturrechts (…) bietet er (Hobbes) uns seinerseits eine Theorie des Naturzustands. Um diesen in seine Elemente zu zerlegen, muß man bis zu jenen „Atomen der Gesellschaft" gelangen, die die Individuen sind, die mit einem Streben

ausgestattet sind, das bedeutet mit einem Willen und einem Können, „in ihrem Sein zu beharren" und eine Leere zu schaffen, um darin den Raum für ihre Freiheit zu etablieren. Atomisierte Individuen, die Leere als Bedingung für ihre Bewegung, erinnert uns das nicht an etwas? Hobbes hält tatsächlich fest, daß die Freiheit, die das ganze Individuum und seine Seinskraft ausmacht, an der „Hindernisleere", an der „Abwesenheit des Hindernisses" vor seiner erobernden Kraft hängt. Er liefert sich dem Krieg aller gegen alle nur durch den Willen aus, allen Hindernissen zu entgehen, die ihn daran hindern, gerade zu gehen (man denke an den freien und parallelen Fall der Atome), und er wäre im Grunde genommen glücklich, wenn er niemandem begegnen würde in einer Welt, die dann leer wäre. (Althusser 1994a: 567-68)

20. Rousseaus Leere hat die ganzen Eigenschaften der Epikureischen Leere: es ist die Leere des Waldes, wo es keiner Begegnung gelingt, zu greifen oder anzudauern, weil dieser Wald grenzenlos ist: Sicherlich können sich Mann und Frau treffen, sich „betasten" und sich sogar paaren. Es handelt sich dann jedoch nur um eine kurze Begegnung ohne Identität oder Wiedererkennung(/Anerkennung): Kaum haben sie sich gepaart… trennen sie sich wieder und gehen eigene Wege in der unendlichen Leere des Waldes. (Althusser 1994a: 571)

21. Der Wald unterscheidet sich jedoch von der Epikureischen Leere in folgendem Sinne: Wo der Epikureische Regen der Atome jede Begegnung überhaupt zu einer Unmöglichkeit macht, ist es hier unmöglich, daß es eine Begegnung gibt, die andauert, denn jede Begegnung im Wald kann immer nur eine kurze Unterbrechung entlang eines nomadischen Weges sein. Die grenzenlose Leere des Waldes ist jedoch durch die Intervention eines Nichts begrenzt, eines Nichts, das die Form eines Ereignisses annimmt: das heißt, eines Ereignisses, das keine Ursache hat und des Adels eines Ursprungs beraubt ist (und folglich auch eines Telos, eines Ziels). Dieses Ereignis des Nichts, das allein eine Grenze in den grenzenlosen Wald einführt, wird bei Rousseau in dem Hereinbrechen natürlicher Katastrophen gefunden, die das anti-theo-teleologische Ereignis schlechthin sind (man muß nur an die großen philosophischen Debatten denken, die das Erdbeben in Lissabon im Jahre 1755 nach sich zog). Für Rousseau wie auch für Epikur ist demnach der Sinn oder die Bedeutung im allgemeinen der Effekt der Leere und eines Nichts, in diesem Fall der Leere des grenzenlosen Waldes und des Nichts der Naturkatastrophe, die diesen begrenzt, eine Grenze, die allein den Begegnungen ermöglicht, anzudauern: Der Wald ist das Äquivalent der Epikureischen Leere, in der der parallele Regen der Atome fällt: es ist eine pseudo-Brownsche Leere, in denen Individuen die Wege der anderen kreuzen, das heißt, sie nicht treffen außer in kurzen Begegnungen, die nicht von Dauer sind. Auf diese Art und Weise versucht Rousseau zu einem hohen Preis (das Fehlen von Kindern) eine radikale Abwesenheit [néant] von Gesellschaft vor jeder Gesellschaft abzubilden; und – Bedingung der Möglichkeit jeder Gesellschaft – die radikale Abwesenheit von Gesellschaft, die das Wesen jeder möglichen Gesellschaft konstituiert. Daß die radikale Abwesenheit von Gesellschaft das Wesen jeder Gesellschaft konstituiert, ist eine kühne These, vor deren Radikalität nicht nur die Zeitgenossen Rousseaus, sondern genauso auch viele seiner späten Kritiker fliehen. (Althusser 1994a: 571)

22. Rousseaus Theorie der Negation der Vorzeitigkeit der Gesellschaft entspricht deshalb der Negation der Vorzeitigkeit des Sinns bei Epikur.

23. Wir sollten uns jetzt wieder der ganzen Konstellation der Bedeutungen zuwenden, die die Leere im Spektrum der Autoren, die zu dem gehören, was Althusser „die untergründige Strömung" nennt, annimmt. Sie kann auf die folgenden vier reduziert werden:

1) Die Leere wird zuallererst als die Negation jedes metaphysischen Prinzips verstanden, das das Denken zwingt, das Ding sich eher vorzustellen als dasjenige zu denken, was Machiavelli als seine „effektive Wahrheit" bestimmt hat. Diese Leere ist kein Punkt der Abreise, sondern ein Punkt der Ankunft, gebunden an eine spezifische Handlung: es bedeutet, daß man durch Wissen eine Leere erzeugt, aber eine Leere, die nicht absolut ist. Diese Leere ist die Entleerung der Metaphysik, der Metaphysik der Erkenntnis genauso wie der Moral und der Religion, die das Reale in den Fallstricken einer Vorstellung gefangenhalten, deren Funktion es ist, dieses Reale zu mystifizieren. Es geht darum, eine Leere zu erzeugen, die erkennbar eine Existenz annimmt, die jenseits von Gut und Böse ist, ein Netzwerk oder Gewebe von Beziehungen, in denen menschlichen Handlungen sich selbst nach der Logik des „wenn…dann…" einfügen.

2) Die Leere wird demzufolge als etwas aufgefaßt, das einen Zugang zu dieser „effektiven Wahrheit" eines Dings ermöglicht. Diese „effektive Wahrheit" des Dings ist nicht, was das Ding sein sollte, sondern das Ding, vorgestellt als etwas, das seine Grundlage in einem Ab-grund (im Original deutsch) hat. Die Leere ist die radikale Abwesenheit Gottes und jeder Garantie, die eingeführt werden kann, um das Sein zu stabilisieren: die Leere öffnet den Weg zur effektiven Wahrheit des Dings, und zwar nicht als ein Teil nach – die konstituierte Existenz des Dings – sondern als ein Teil vor, zur Fluktuation und Unbeständigkeit der Elemente, die die Existenz des Dings zur Folge haben, eine Existenz, die überhaupt nicht stattfinden oder auftauchen muß.

3) Die Leere wird aufgefaßt als die Möglichkeit von Bewegung, als eine günstige Konjunktion, in der es kein Hindernis gibt, das einer Aktion entgegengesetzt ist. Es ist diese Leere, in der wir die alleinige materialistische Auffassung der Freiheit finden: „die Abwesenheit von Hindernissen für eine Bewegung", nach der Definition von Hobbes.

4) Schließlich die Leere als Distanz, die Leere als derjenige Ort, an dem es möglich ist, eine Linie zu ziehen, die die kurzzeitige Handhabung eines gegebenen Machtgleichgewichts ermöglichen wird: die Machiavellische Metapher des Fuchses verkörpert die Möglichkeit, eine leere Distanz hervorzubringen, die für die Einrichtung einer fortdauernden Macht notwendig ist.

Die Begegnung

24. Der Begriff der „Begegnung" funktioniert in strenger Korrelation mit dem begrifflichen Paar „die Leere/das Nichts", so daß die isolierte Betrachtung des einen dazu führt, die Natur beider zu verändern. Eine Anrufung der Reihe der Autoren, die zu der untergründigen Strömung des Materialismus gehören, wird uns ermöglichen zu sehen, wie dieser Begriff entwickelt wird.

25. Epikur. Nach Epikur gibt es eine Begegnung zwischen Atomen, das heißt einen Effekt einer winzigen Abweichung in der Leere; diese Begegnung wird als der Ursprung der Welt bestimmt. Es ist jedoch viel komplizierter, denn nicht jede Begegnung zwischen Atomen erzeugt tatsächlich eine Welt. Es gibt auch flüchtige Begegnungen, die keinen Effekt hervorbringen und keine Folgen haben:
Damit die Abweichung Anlaß gibt zu einer Begegnung, aus der eine Welt hervorgeht, ist es notwendig, daß sie andauert, daß es keine „kurze Begegnung" ist, sondern eine dauerhafte Begegnung, die dann die Basis aller Realität, aller Notwendigkeit, allen Sinns und aller Vernunft wird. Aber die Begegnung kann auch nicht andauern und dann gibt es keine Welt. (Althusser 1994a: 555)

26. Die Begegnung erschafft nicht die „Realität" der Welt, weil behauptet werden kann, daß die Elemente, die in der Begegnung zueinander kommen, dieser Begegnung vorangehen. Daher verleiht die Begegnung allein den fallenden Atomen Realität, denn vor der Begegnung sind sie lediglich aller Realität beraubte Abstraktionen: „Derart kann man behaupten, daß die eigene Existenz den Atomen nur durch die Abweichung und die Begegnung zukommt, vor der sie nur ein schemenhaftes Dasein führten." (Althusser 1994a: 556)

27. Machiavelli. Machiavelli sieht und begreift die Begegnung in ihrer nichtreduzierbaren Mannigfaltigkeit. Eine Begegnung besteht nicht einfach in dem Zusammenbringen oder der Anordnung von zwei Elementen, denn jedes Element wird wiederum enthüllen, daß es schon immer das Ergebnis vorangegangener Begegnungen ist. Wenn Machiavelli über die Bedingungen der Möglichkeit der politischen Einheit Italiens nachdenkt, dann behauptet er, daß eine derartige Einheit nur möglich ist, wenn es bereits eine „Begegnung zwischen einem Mann und einer Region" gibt, die stattfindet oder „greift": Aber damit diese Begegnung stattfinden kann, bedarf es einer anderen Begegnung: jener der „fortuna" mit „virtù" im Fürsten. Wenn der Fürst die „fortuna" trifft, muß er die Tugend besitzen, sie wie eine Dame zu behandeln, sie zu empfangen, um sie zu verführen oder ihr Gewalt anzutun, kurzum sie dazu benützen, seinem Schicksal zum Durchbruch zu verhelfen. Aufgrund dieser Betrachtungsweise verdanken wir Machiavelli eine gesamte philosophische Theorie der Begegnung von „fortuna" und „virtù" . Diese Begegnung kann entweder stattfinden, oder auch nicht. Man kann sich auch verfehlen. Die Begegnung kann kurz oder von langer Dauer sein: er bedarf einer Begegnung, die andauert. Daher muß der Fürst lernen, sein Schicksal zu lenken (fortuna), indem er seine Männer lenkt. (Althusser 1994a: 559)

28. Die Begegnung zwischen einem Mann und einer Region hängt dann von einer anderen vorhergehenden Begegnung ab – einer Begegnung zwischen „virtù" und „fortuna", ohne die die Tugend der großen Gründer von Königreichen sich vergeblich entwickelt haben würde. Aber die Begegnung zwischen „virtù" und „fortuna" hängt noch von einer anderen Begegnung ab, dieses Mal zwischen dem Fuchs, dem Löwen und dem Mann in der Figur des Fürsten, und zwar [i]n der Weise, daß der Fürst in seinem Inneren von den Variationen jener anderen aleatorischen Begegnung dirigiert wird: jener des Fuchses auf der einen Seite mit dem Löwen und dem Mann auf der anderen Seite. Diese Begegnung muß nicht stattfinden, aber sie kann auch stattfinden. Sie muß auch von Dauer sein, damit das Bild des Fürsten im Volk „greift", damit es Gestalt annehmen kann, damit er sich institutionell die Ehrfurcht als Guter zuziehe, und letztlich, wenn es möglich ist, dies auch ist. Aber unter der absoluten Bedingung, daß er niemals vergißt, böse zu sein, wenn es sein muß. (Althusser 1994a: 560)

29. Genauso wie im Falle Epikurs sind auch hier die ersten Elemente der Begegnung nichts weiter als Abstraktionen: „alle Elemente sind hier und jenseits, bereit zum Regnen [là et au-delà, à pleuvoir] (siehe weiter oben: die italienische Situation), aber sie existieren nicht, sie sind nur abstrakt, solange die Einheit einer Welt sie nicht vereint hat in der Begegnung, die ihre Existenz ausmachen wird. (Althusser 1994a: 560)

30. Spinoza. Spinoza sieht die Begegnung als ein Schwanken oder eine Bewegung an, die dem notwendigen Werden der Geschichte vorangeht. Althusser behauptete bereits in Elemente der Selbstkritik, daß Spinoza ein Beispiel der dritten Gattung des Wissens in seinen Theologisch-Politischen Abhandlungen bereitstellte: die Geschichte des jüdischen Volkes (Althusser 1976: 136). Diese Geschichte wird vom Imaginären durchdrungen, ein Begriff, der Althussers Vorschlag zufolge mit Husserls Begriff der Lebenswelt übersetzt werden kann: der Welt wie sie aktuell gelebt, geplant und wahrgenommen wird. Es ist nämlich genau innerhalb des Imaginären, in dem sich die „Notwendigkeit" des Schicksals bewegt oder in Schwingung versetzt: Aber die Theorie des Imaginären als Welt erlaubt es Spinoza, diese „merkwürdige Essenz" der dritten Gattung zu denken, die die Geschichte eines Individuums oder eines Volkes ist, wie die des Moses oder des jüdischen Volkes. Daß sie notwendig ist, heißt nur, daß sie sich vollzogen hat, aber alles daran hätte umkippen können, je nach der Begegnung oder Nichtbegegnung von Moses und Gott, oder der Begegnung der Intelligenz bzw. Nichtintelligenz der Propheten. Der Beweis: man mußte ihnen den Sinn dessen, was sie von ihrem Gespräch mit Gott, von dieser Grenzsituation, berichteten, erklären – selbst Daniel: Man mußte ihm alles gut erklären, er hat nie etwas verstanden. Beweis der Leere durch die Leere selbst als Grenzsituation. (Althusser 1994a: 566)

31. Dieses prophetische Wissen wird daher nicht als ein Zeichen der Vorsehung oder des Schicksals interpretiert. Statt dessen wird es als Effekt einer Begegnung zwischen Vorstellungen begriffen, die greifen, manchmal auch trotz des Propheten selbst; die also auch dann greifen, wenn (wie im Fall von Daniel) ein völliges Unvermögen des Propheten existiert, den Sinn oder die

Bedeutung, die aus der Begegnung hervorgeht, zu verstehen.

32. Rousseau. Bei Rousseau ist die Begegnung anfangs abwesend oder nur flüchtig vorhanden – erst später wird sich die Begegnung selbst aufdrängen. Durch die fiktionale Figur des Urwalds kann Rousseau die Abwesenheit von Begegnungen zwischen isolierten Individuen darstellen, die, wenn sie tatsächlich aufeinandertreffen, nur kurze Begegnungen bewirken, Begegnungen ohne Konsequenzen oder Effekte. Rousseau legt jedoch eine Grenze für diesen Raum, in dem keine Begegnung wirklich stattfinden kann, fest. Die Naturkatastrophe (sein Äquivalent zum clinamen Epikurs) erzeugt einen begrenzten Raum, in dem sich Begegnungen ereignen können:

Was ist notwendig, damit eine Gesellschaft tatsächlich entsteht? Es ist notwendig, daß den Menschen der Zustand der Begegnung auferlegt wird, daß die Unendlichkeit des Waldes, als Bedingung der Möglichkeit der Nichtbegegnung, durch äußere Ursachen auf endliche Grenzen eingeschränkt wird, daß sie durch Naturkatastrophen in begrenzte Einheiten wie zum Beispiel Inseln zerteilt wird, wo die Menschen sich gezwungenermaßen begegnen und sich gezwungenermaßen dauerhaft begegnen: gezwungen durch eine Kraft, die stärker ist als sie. Ich lasse die Art dieser Naturkatastrophen, die den Lebensraum verändern, hier beiseite. (…) Einmal gezwungen zur Begegnung und zu dauerhaften faktischen Verbindungen, entwickeln die Menschen unter sich künstliche Beziehungen, d. h. gesellschaftliche Beziehungen: zu Beginn noch rudimentär, dann jedoch verstärkt durch die Rückwirkungen eben dieser Begegnungen auf ihre Menschennatur. (…) Die Gesellschaft ist geboren, der Naturzustand und auch der Krieg sind geboren, und mit ihnen entwickelt sich ein Prozeß der Akkumulation und der Veränderung, welcher buchstäblich die sozialisierte Natur des Menschen hervorbringt. Es sei bemerkt, daß diese Begegnung auch nicht andauern könnte, wenn die Beständigkeit der äußeren Zwänge sie nicht gegen die verlockende Zerstreuung in einem konstanten Zustand aufrechterhalten würde, d. h. wenn sie den Menschen nicht das Gesetz der Annäherung auferlegen würde, ohne sie nach ihrer Meinung zu fragen. Die Gesellschaft entsteht gleichsam hinter dem Rücken der Menschen, und die Geschichte als unbewußte und rückwärtige Konstituierung dieser Gesellschaft. (Althusser 1994a: 571-72)

33. Marx. Schließlich finden wir bei Marx – oder zumindest bei dem Marx, den Althusser als zugehörig zur Strömung des aleatorischen Materialismus ansieht und den er vom „teleologischen" Marx absetzt –, eine Begegnung, die die aleatorische Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise konstituiert.

In unzähligen Passagen erklärt uns Marx (…), daß die kapitalistische Produktionsweise geboren wird aus der „Begegnung" zwischen dem „Mann mit den Talern" und dem Proletarier, der nichts hat außer seiner Arbeitskraft. „Es trifft sich", daß diese Begegnung stattgefunden hat und „gegriffen" hat, was heißen soll, daß sie sich nicht sofort wieder aufgelöst hat, sondern angedauert hat und zu einem fait accompli geworden ist, das fait accompli dieser Begegnung, die stabile Beziehungen hervorruft und eine Notwendigkeit, deren Erforschung uns die „Gesetze", die tendenziellen Gesetze natürlich, liefert: die Gesetze der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise (das Wertgesetz, das Gesetz des Tausches, das Gesetz der zyklischen Krisen, das Gesetz von der Krise und der Auflösung der kapitalistischen Produktionsweise, das Gesetz vom Übergang – der Transition – zur sozialistischen Produktionsweise unter den Gesetzen des Klassenkampfes, etc.). Was an dieser Konzeption relevant ist, ist nicht so sehr die Entwicklung der Gesetze, also einer Essenz, als der aleatorische Charakter des „Greifens" dieser Begegnung, die dem fait accompli stattgegeben hat, dessen Gesetze sich angeben lassen.
Man kann dies auch anders sagen: Das Ganze, das aus dem „Greifen" dieser „Begegnung" resultiert, ist dem „Greifen" der Elemente nicht vorgängig, sondern nachträglich und aus diesem Grunde hätte es auch nicht „greifen" können und „die Begegnung hätte nicht stattfinden können". All das steckt, nur halb ausgesprochen sicherlich, in der Marx'schen Formulierung, wenn er so oft von der „Begegnung" (das Vorgefundene [im Original deutsch] zwischen dem Mann mit den Talern und der nackten Arbeitskraft spricht. Man kann sogar noch weiter gehen und unterstellen, daß die Begegnung oftmals in der Geschichte stattgefunden hat, bevor sie im Abendland gegriffen hat, aber mangels eines Elements oder mangels der Disposition der Elemente hat sie vorher nie „gegriffen". Zeugen dafür sind etwa diese italienischen Staaten des 13. und 14. Jahrhunderts in der Poebene, wo es sehr wohl den Mann mit den Talern gab, ebenso die Technologie und die Energie (Maschinen, die durch die hydraulische Kraft der Flüsse bewegt wurden) und die Arbeitskraft (arbeitslose Handwerker) und wo das Phänomen dennoch nicht „gegriffen" hat. Zweifellos mangelte es dort (vielleicht ist dies eine Hypothese) an dem, was Machiavelli mit seinen Appellen an einen Nationalstaat verzweifelt gesucht hat, das heißt an einem inneren Markt zur Absorption der möglichen Produktion.

Wenn man auch nur ein bißchen über die Erfordernisse dieser Konzeption nachdenkt, bemerkt man, daß sie zwischen der Struktur und den Elementen, die sie verbinden soll, eine sehr eigenartige Beziehung setzt. Was ist denn eine Produktionsweise? Mit Marx haben wir festgestellt: eine besondere „Kombination" der Elemente. Diese Elemente setzen sich zusammen aus der finanziellen Akkumulation (jene des Mannes mit den Talern), aus der Akkumulation der technischen Produktionsmittel (Werkzeuge, Maschinen, Produktionserfahrung bei den Arbeitern), der Akkumulation der Rohstoffe (die Natur) und der Akkumulation der Produzenten (die Proletarier ohne jegliches Produktionsmittel). Diese Elemente existieren nicht in der Geschichte, damit eine Produktionsweise existiert, sie existieren in ihr in einem „flottierenden" Zustand vor ihrer „Akkumulation" und „Kombination", jedes als das Produkt seiner eigenen Geschichte, keines als das teleologische Produkt der anderen oder von deren Geschichte. Wenn Marx und Engels sagen, daß das Proletariat „das Produkt der großen Industrie" ist, dann sagen sie eine große Dummheit und situieren sich innerhalb der Logik des fait accompli der erweiterten Reproduktion des Proletariats und nicht innerhalb der aleatorischen Logik der „Begegnung", welche diese Masse von nackten und besitzlosen Menschen als Proletariat produziert (und nicht etwa reproduziert), als eines der konstituierenden Elemente der Produktionsweise. Damit gehen sie von der

ersten Konzeption der Produktionsweise, der historisch-aleatorischen, zu der zweiten, der philosophischen und essentialistischen, Konzeption über. (Althusser 1994a: 584-86)

34. Die kapitalistische Produktionsweise ist daher das Ergebnis einer Begegnung, die gehalten, die gegriffen hat. Und dennoch muß diese Begegnung nicht ein für allemal stattfinden, sondern muß fortfahren, sich immer und immer wieder zu ereignen: die kapitalistische Produktionsweise kann nur durch die fortlaufende Wiederholung dieses „Greifens" bestehen bleiben:

Es wäre im übrigen falsch zu glauben, daß dieser Prozeß einer aleatorischen Begegnung sich auf England im 14. Jahrhundert beschränkt. Er hat sich immer fortgesetzt und setzt sich auch heute noch fort, nicht nur in den Ländern der Dritten Welt, die das auffälligste Beispiel dafür sind, sondern auch bei uns, in der Enteignung der Landwirte und ihrer Transformation in Facharbeiter (siehe Sandouville: Bretonen an die Maschinen), als ein andauernder Prozeß, der das Aleatorische ins Herz des Überlebens und der Verstärkung der kapitalistischen Produktionsweise einschreibt, sowie übrigens auch ins Herz der sogenannten sozialistischen Produktionsweise. Und dort sieht man die marxistischen Forscher unablässig das Phantasma von Marx wiederaufnehmen und die Reproduktion des Proletariats denken, während sie glaubten, dessen Produktion zu denken, und im fait accompli denken, während sie glaubten, dessen Werdensvollzug zu denken. (Althusser 1994a: 587)

35. Der Begriff der Begegnung nimmt daher eine komplexe Artikulation innerhalb der Betrachtungen Althussers über die Autoren des aleatorischen Materialismus an. Ich glaube, daß die folgenden Punkte die grundlegendsten sind:

1) Begegnungen können kurz sein oder andauern. Die dauerhafte Begegnung ist diejenige, in der die Beziehungen zwischen den Elementen greifen; aber die Tatsache, daß die Begegnung Bestand hat, garantiert nicht, daß sie für immer andauert. Jede Begegnung ist tatsächlich vorübergehend (auch diejenigen, die andauern). Und nicht nur das: jede Begegnung wird buchstäblich auf einem Abgrund errichtet; das heißt, auf der Basis der Tatsache, daß sie nicht stattfinden kann.

2) Jede Begegnung ist das Ergebnis vorhergehender Begegnungen, die alle wiederum nicht hätten stattfinden können: „Es gibt nur eine Begegnung zwischen einer Reihe von Wesen, die das Resultat von mehreren Reihen von Ursachen sind – mindestens zwei, aber diese beiden vermehren sich sogleich durch den Effekt des Parallelismus oder die sie umgebende Ansteckung (…)." (Althusser 1994a: 580). Die Referenz besteht hier in Cournots Exposition de la théorie des chances et des probabilities, wo „Möglichkeit" als eine Begegnung zwischen zwei unabhängigen Serien von Ursachen definiert wird.

3) Die Begegnung hängt von der Affinität zwischen den Elementen, die einander begegnen, ab. Auch solche Elemente, die nichts von dem enthalten, was sie nach der Begegnung sein werden, sind trotzdem affinierbar: „(…) jede Begegnung ist aleatorisch in ihren Effekten, insofern nichts in den Elementen der Begegnung, vor der Begegnung selbst, die Konturen und Bestimmungen des Wesens abzeichnet, das daraus hervorgehen wird. Julius II. wußte nicht, daß er in seinem Umkreis seinen Todfeind nährte und er wußte auch nicht, daß dieser hart am Tode vorbeigehen würde, und daß er sich im entscheidenden Moment des Schicksals außerhalb der Geschichte befinden würde, um im dunklen Spanien vor den Mauern einer unbekannten Burg zu sterben. Das bedeutet, daß keine Bestimmung des Wesens, das aus dem „Greifen" der Begegnung hervorgegangen ist, im Wesen der sich begegnenden Elemente vorgezeichnet war – nicht einmal angedeutet –, sondern daß im Gegensatz dazu jede Bestimmung dieser Elemente nur in einer Rückkehr nach hinten, in einer Rückläufigkeit, vom Resultat zu seinem Werden, zuordenbar ist." (Althusser 1994a: 566) Die Elemente können daher Affinitäten haben, aber sie haben sie nicht vor der Begegnung. Sie besitzen deshalb keine a-priori-Affinitäten der Art, die Goethe beschreibt; sie können aber eine Affinität unter besonderen aleatorischen Bedingungen entwickeln (weil jedes Element selbst wiederum das Resultat einer Begegnung ist). Die Elemente haben dann Affinitäten, aber nur a posteriori, das heißt, daß diese Affinitäten nur im nachhinein (retrospektiv) entdeckt werden können, indem man rückwärts auf eine Begegnung blickt, die bereits stattgefunden hat.

4) Nachdem die Begegnung schließlich greift, bekommt die Struktur Vorrang vor den Elementen.

36. Nach Althusser führen die Begriffe der Begegnung und der Leere, in ihrer strikten Wechselbeziehung zusammen gedacht, notwendig zu einem Primat des Nichts vor jeder Form und zum Primat des aleatorischen Materialismus vor jedem Formalismus – das heißt, vor jeder Art strukturalistischer Kombinatorik der Elemente. Jede Form entwickelt und gründet sich auf einem dreifachen Abgrund. Die Begegnung
1) kann nicht sein;
2) kann kurz sein;
3) kann nicht mehr sein.

37. Nach Althussers Spinoza ist das Wesen der Philosophie die Leere. Sie ist nichts anderes als die Anerkennung und die Feststellung der Begegnung: „Was wird unter diesen Umständen aus der Philosophie? Sie ist nicht mehr Ausdruck der Vernunft und des Ursprungs der Dinge, sondern Theorie ihrer Kontingenz und Anerkennung der Tatsache, der Tatsache der Kontingenz, der Tatsache der Unterwerfung der Notwendigkeit unter die Kontingenz und der Tatsache der Formen, die den Effekten der Begegnung „Gestalt verleihen". Sie ist nur mehr Feststellung: es hat ein Zusammentreffen gegeben, und die einen Elemente haben die anderen „ergriffen" (so wie man sagt, das Eis ergreife Besitz von einem)." (Althusser 1994a: 556)

38. Feststellung der Begegnung oder der Tatsache (fact) – ein anderer grundlegender Begriff des aleatorischen Materialismus.

Fakt, Faktum, faktisch, Faktizität

39. Philosophie ist die reine Anerkennung, die reine Bestätigung und Feststellung der Tatsache (fact), wie der späte Engels es ausdrückt: Philosophie „sagt die Tatsache (fact), ohne fremden Zusatz", auch wenn dieser fremde Zusatz für Althusser nichts anderes ist als Trübungen, die dem Imaginären eigen sind.

40. Althussers Begriff der Tatsache (fact) ist deshalb nicht eindeutig. Er verleiht dem Begriff zwei unterschiedliche Nuancen, abhängig vom theoretischen Kontext, in den er interveniert.

41. Die Tatsache wird zunächst gegen die juridisch-transzendentale oder dialektische Thematik ausgespielt, das heißt, sie wird gegen jede Form von expliziter oder impliziter Teleologie ausgespielt. Beispielsweise wird Spinozas Philosophie der Faktizität sowohl gegen die Metaphysik als auch gegen die Erkenntnistheorie in Stellung gebracht. Auf die metaphysische Frage par excellence – „Warum ist die Welt so und nicht anders?" – antwortet Spinoza, daß es einfach eine Tatsache sei, daß lediglich zwei Attribute bekannt sind. Auf die Frage nach dem quid juris der Erkenntnis antwortet Spinoza mit der Faktizität des Denkens:

Es (gibt) auch nichts mehr zu sagen über das große Problem, das die gesamte abendländische Philosophie seit Aristoteles, vor allem aber seit Descartes, beherrscht: Das Problem der Erkenntnis und ihres doppelten Korrelats, dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Diese großen Fragen, die soviel an Fragen nach sich gezogen haben, reduzieren sich auf nichts: „homo cogitat", der Mensch denkt, so ist es. Dies ist die Feststellung einer Faktizität, des „so ist es", des es gibt (im Original deutsch), welche schon Heidegger ankündigt und die die Faktizität des Fallens der Atome bei Epikur in Erinnerung ruft. (Althusser 1994a: 564)

42. Daß Euklid existierte, ist beispielsweise nichts anderes als eine Tatsache – seine Erfahrung ist nicht der Punkt, an dem plötzlich ein ursprünglicher Sinn erscheint, eine Erscheinung, die wiederum eine Teleologie der Geschichte initiieren wird: „Es ist eine Tatsache, daß Euklid – Gott sei Dank und nur Gott weiß warum – als eine tatsächliche, universale Singularität existierte". Spinozas Philosophie ist eine Philosophie der Notwendigkeit des Faktischen. Althusser stellt die Existenzweise dieser Philosophie durch das Bild eines Philosophen dar, der auf einen fahrenden Zug aufspringt, ohne zu wissen, woher er kommt, noch wohin er fährt, und der dann in kürzester Zeit die Einteilung des Zuges entschlüsselt, um herauszufinden, mit wem er tatsächlich reist. Für Rousseau ist die Errichtung des sozialen Bandes eine Tatsache, die der teleologischen Bindung einer Menschheit entgegengesetzt wird, die als von Natur aus als gesellschaftsfähig begriffen wird: Einmal gezwungen zur Begegnung und zu dauerhaften faktischen Verbindungen, entwickeln die Menschen unter sich künstliche Beziehungen, d. h. gesellschaftliche Beziehungen: zu Beginn noch rudimentär, dann jedoch verstärkt durch die Rückwirkungen eben dieser Begegnungen auf ihre Menschennatur. (Althusser 1994a: 572)

43. Für den jungen Engels sind die Bedingungen der englischen Arbeiterklasse in derselben Weise eine Tatsache:
Aus dieser Erfahrung einen großen Gewinn ziehend, beginnt Engels eine Arbeit, die auf der Auswertung von Buchquellen und auf eigener Feldforschung beruht. Das Buch, das daraus entsteht ist Die Bedingungen der Arbeiterklasse in England aus dem Jahre 1849. Dieses Buch endet mit der Niederlage des Chartismus, und in ihm ereignet sich die universale Geschichte auf eine völlig andere Art und Weise, als es in den Schemata des Manifests vorgesehen war. Jetzt wird behauptet, daß alles in der Geschichte von den Lebensbedingungen (im Original deutsch) und den Arbeitsbedingungen (im Original deutsch), die den Unterdrückten auferlegt sind, abhängt – Bedingungen, die aus der großen Enteignung entstehen, die man 'primitive Akkumulation' nennt und die diese Männer aus ihren brennenden Häusern in die Straßen und in die Arme der lokalen Besitzer der Produktionsmittel schleudert. Kein Hinweis auf ein Konzept, auf einen Widerspruch, Negation und Negativität, den Vorrang des Klassenkampfes, den Vorrang des Negativen über das Positive; statt dessen eine faktische Situation, die sich aus dem gesamten geschichtlichen Prozeß ergibt, der, so notwendig wie er war, unvorhergesehen passierte, ein Prozeß, der diese faktische Situation hervorbrachte: die Unterdrückten in der Hand der Unterdrücker. Genauso wie beim Kampf: auch dieser war das Ergebnis einer faktischen Geschichte. (Althusser 1993b: 19)

44. Derselbe Begriff der Faktizität findet sich in dem anekdotischen und 'imaginären' Diskurs von Mary Burns, wie Althusser ihn beschreibt:

Es gibt Männer und Frauen, die auf die Straßen geworfen wurden, deren Häuser niedergebrannt und deren Felder angeeignet wurden (Faktum), Menschen, die deshalb auf ihre Füße angewiesen waren und die sich mit leerem Magen durch die großen Straßen der Stadt bewegten, um eine Anstellung zu finden, dabei gewillt, zu jedem Lohn zu arbeiten, um dem Hungertod zu entkommen. Sie alle kamen den Weg entlang zu diesem Ort, wo sie das Fabriktor offen fanden und wo sie wie Bettler aufgenommen wurden, die nach einem Bissen Brot fragten. Hinter den hohen Mauern waren die Türme des lokalen Industrieadels, der alles in der Fabrik besaß und sein unerbittliches Gesetz auferlegte. (Althusser 1993b: 17-18)

45. Die Tatsache muß deshalb der Idee, verstanden in ihrem idealistischen Bedeutung, entgegengesetzt werden; nämlich der dialektischen Idee, die dem Prozeß des Realen Form und Richtung verleiht. Sie funktioniert deshalb bei Engels genauso wie bei Spinoza und Rousseau (bei Betrachtung der unterschiedlichen Kontexte), wo die Tatsache gegen die Teleologie, die dem dialektischen Denken immanent ist, ausgespielt wird.

46. Die zweite Nuance besteht darin, daß, obgleich Althusser den Ausdruck der „Tatsache" in einem anti-metaphysischen Sinne gebraucht, dieser wiederum immer eine Hypostase werden kann. Um dieses Risiko zu vermeiden, muß Althusser die Tatsache der radikalsten Kontingenz unterwerfen. In der Philosophie von Epikur ist die Welt zuallererst ein fait accompli, das, sobald

vollendet, die Errichtung „der Herrschaft der Vernunft, der Bedeutung, der Notwendigkeit und des Endes" ermöglicht. Und doch ist „diese Vollendung der Tatsache nichts als der reine Effekt der Kontingenz, da sie ja von der aleatorischen Begegnung der Atome abhängt, die auf die Abweichung des clinamen zurückzuführen ist. Vor der Vollendung der Tatsache, vor der Welt, gibt es nur die Nicht-Vollendung der Tatsache, die Nicht-Welt, die nur die irreale Existenz der Atome ist." (Althusser 1994a: 556). Dieselbe Logik existiert bei Machiavelli, „nicht in Begriffen der Notwendigkeit der sich vollendenden Tatsache, sondern in den Begriffen der Kontingenz der Tatsache, vollendet zu werden":

Anders gesagt: Nichts kann jemals garantieren, daß die Realität des fait accompli zugleich die Garantie seiner Fortdauer sei. Ganz im Gegenteil: Jedes fait accompli (...) und alles, was sich daraus an Notwendigkeit und Vernunft ableiten läßt, ist nur eine „provisorische" Begegnung, denn jede solche Begegnung bleibt provisorisch, sogar wenn sie andauert, es gibt keine Ewigkeit in den „Gesetzen" keiner Welt und keines Staates. Die Geschichte ist dort nur die permanente Widerrufung des fait accompli durch eine andere, nicht auszumachende Tat, die es zu vollenden gilt, ohne daß man im Vorhinein wissen kann, weder ob, noch wo, noch wie das Ereignis durch seine Widerrufung entstehen wird. Es wird einfach der Tag kommen, an dem die Spielsteine neu verteilt werden und die Würfel aufs Neue auf den leeren Tisch geworfen werden. (Althusser 1994a: 561)

47. Deshalb setzt Althusser eine Logik des fait accompli einer Tatsache entgegen, die erfüllt wäre oder eine Erfüllung ist – kurz gesagt, er setzt Vollendung Erfüllung entgegen. Die Tatsache ist kein Faktum im transzendentalen Sinne – es ist keine Bedingung der Möglichkeit a priori, sondern eine materielle Bedingung der Existenz. Die Tatsache in ihrem Prozeß des Sich-Vollendens oder in ihrem Status als vollendete zu isolieren, bedeutet, ihre kontingente Grundlage bloßzulegen und auszustellen: die Kontingenz der Fluktuation oder der Variation der Elemente, die der Ursprung jeder Begegnung war oder sein wird, die in der Abwesenheit jeglicher „vorherbestimmten Harmonie" stattfindet. Dies ist der einzige Weg die zweifach vorläufige Natur der Tatsache darzustellen: (a) sie kann nicht vorkommen; (b) sie kann nicht mehr sein. Althusser schreibt:

Es ist daher klar, daß sich jene, die sich daran machen, diese Gestalten, Individuen, Konjunkturen oder Staaten der Welt entweder als notwendiges Ergebnis gegebener Prämissen oder als provisorische Vorwegnahme eines letzten Ziels zu betrachten, irren würden. Denn sie würden das Faktum vernachlässigen, daß sie provisorische Resultate in zweifacher Hinsicht darstellen: Nicht nur werden die vorläufigen Resultate überschritten werden, sondern sie hätten auch niemals geschehen können oder sie hätten sich nur als Effekt einer „kurzen Begegnung" erweisen können, wären sie nicht vor dem Hintergrund eines guten Schicksals aufgetaucht, das den Elementen die „Chance" zur „Dauer" gegeben hat, den Elementen, deren Verbindung (durch Zufall) durch jene Form beherrscht wird. (Althusser 1994a: 581-82)

48. Nur durch die Anerkennung des doppelten Abgrundes der Tatsache – ihre Möglichkeit, nicht zu sein und ihre Möglichkeit, nicht mehr zu sein – ist es möglich, eine andere metaphysische Figur zu vermeiden, die jede Hypostasierung der Tatsache verfolgt, nämlich die Tatsache einer gegebenen 'Ordnung':

Es ist eine Tatsache, daß wir es mit dieser Welt zu tun haben und nicht mit einer anderen. (...) Eine Welt, die Regeln unterworfen ist und Gesetze befolgt. Sobald eine Begegnung „gegriffen" hat, resultiert daraus die große Versuchung – die selbst für jene gegeben ist, die uns die Voraussetzungen des Materialismus der Begegnung gewähren würden –, in der Prüfung jener Gesetze Zuflucht zu nehmen, die aus diesem „Form-Nehmen" hervorgegangen sind, und diese Formen, im Grunde, unendlich zu wiederholen. Denn es ist auch ein „Faktum", daß es eine Ordnung in dieser Welt gibt, und daß die Erkenntnis dieser Welt über die Erkenntnis ihrer „Gesetze" (Newton) und der Bedingung der Möglichkeit nicht ihrer Existenz, sondern ihrer Erkenntnis verläuft – nicht über die Möglichkeitsbedingungen der Existenz der Gesetze: gewiß eine Art, die alte Frage vom Ursprung der Welt auf irgendwann zu verschieben (so geht auch Kant vor), aber auch, um den Ursprung dieser zweiten Begegnung, die die Erkenntnis der ersten Begegnung – in dieser Welt – ermöglicht, besser zu verdunkeln (die Begegnung zwischen den Dingen und den Begriffen). Wir nehmen uns vor dieser Versuchung in acht und unterstützen eine These, die Rousseau sehr wichtig war. Diese These besagt, daß der Vertrag auf einem „Abgrund" ruht (...). (Althusser 1994a: 582-83)

49. Die Gesetze, die die Ordnung der Welt regulieren und beherrschen, die ihre Faktizität regulieren, sind demzufolge so vorübergehend wie die Begegnung, die ihnen zur Geburt verhalf, denn diese Ordnung ist weder auf ihre eigene Universalität gegründet, die Unveränderlichkeit eines transzendenten Ens (Seienden), noch auf der Transzendentalität eines „Ich". Deshalb führt Althusser in das historische Feld eine materialistische Theorie der Gesetze ein, Gesetze, nicht nach dem Verständnis der Physik, sondern statt dessen als repetitive oder konstante Invariante: „Es ist nur in dem individuellen und sozialen Leben der Singularitäten (Nominalismen) wirklich singular – aber universal, denn diese Singularitäten sind derart, als wären sie durch repetitive oder konstante Invarianten durchzogen, nicht durch allgemein gültige Regeln, sondern durch repetitive Konstanten -, so daß man unter ihren singulären Variationen andere Singularitäten von derselben Spezies und desselben Genres wiederentdecken kann." (Althusser 1997: 9) Diese Gesetze wären dann das, was Marx „Tendenzen" genannt hat, tendenzielle Gesetze. Eine Tendenz behauptet nicht die Form oder Figur eines linearen Gesetzes, sondern gabelt sich durch Begegnungen mit anderen Tendenzen: „Bei jeder Verzweigung kann die Tendenz einen Weg einschlagen, der unvorhersehbar, weil aleatorisch ist." (Althusser 1994b: 45). Es ist diese materialistische Konzeption der Gesetze, die die Machiavellische Methode begründet, eine Methode, die nach dem hypothetischen Syllogismus „wenn...dann..." verfährt; eine Methode, die „nichts anderes auf sich nimmt als die Faktizität der gegebenen Konjunktur, die existierenden, tatsächlichen Bedingungen ohne Berücksichtigung jeglicher ontologischer oder moralischer Prinzipien."

Konjunktion und Konjunktur

50. In den Schriften Althussers aus den 80er Jahren wird „Konjunktur" ein anderer Name für Faktizität. Konjunktur benennt die Reihe materieller Bedingungen, innerhalb derer man gezwungen ist zu denken und zu handeln:
Stellt man die Frage nach dem „Ende der Geschichte", sieht man im selben Lager Epikur und Spinoza, Montesquieu und Rousseau sich zusammenschließen, auf der – expliziten oder impliziten – Grundlage desselben Materialismus der Begegnung oder desselben Denkens der Konjunktur im eigentlichen Sinne. Und natürlich auch Marx, der jedoch gezwungen ist, vor einem zerrissenen Horizont zu denken, zerrissen zwischen dem Aleatorischen der Begegnung und der Notwendigkeit der Revolution. (Althusser 1994a: 574)

51. Die wichtigsten Metaphern für den Begriff der Konjunktur, die Althusser zitiert, sind Montesquieus „Klima" und Machiavellis „fortuna". Rousseau wird auch in diese Tradition eingeschrieben; aber Althussers Rousseau ist ein Rousseau, der jenseits der langweiligen akademischen Debatte gelesen wird, die „ständig den „Gesellschaftsvertrag" den zweiten Diskurs gegenüberstellt". Wir können daher
im selben Zuge den Status der Texte aufklären, in denen sich Rousseau daran macht, für andere Völker Gesetze zu entwerfen – für die Korsen, die Polen etc. –, und in denen er mit aller Entschiedenheit einen wesentlichen Begriff von Machiavelli wiederaufnimmt – ohne das Wort explizit zu nennen, was jedoch unwichtig ist, da der Begriff der Sache nach da ist –, den Begriff der Konjunktur. Um den Menschen Gesetze zu geben, muß man die Umstände im Auge behalten, das „es gibt" – wie z. B. in allegorischer Weise das Klima und so viele andere Bedingungen bei Montesquieu –, die Bedingungen und ihre Geschichte, d. h. ihr „Geworden-Sein", kurz: die Begegnungen, die auch nicht hätten stattfinden können." (Althusser 1994a: 573-74)

52. Konjunkturen können politisch, ideologisch oder philosophisch sein. Die Konjunktur ist die Faktizität der Welt, der die Praxis entgegentritt, und Praxis ist wiederum nur innerhalb der Lücken dieser Faktizität möglich, denn sie kann nur innerhalb der Beziehungen intervenieren, die die Praxis überhaupt erst konstituieren. Aber die Konjunktur kann niemals als eine transzendentale Struktur aufgefaßt werden; die Konjunktur ist eine Kon-junktur, das Sich-Verbinden von Elementen. Es ist eine Begegnung, die ihren „Grund" in dem doppelten Abgrund des Nicht-Stattfindens und des Nicht-mehr-Seins hat. Es ist außerhalb dieses Abgrunds, daß jede gegebene Form (durch Zufall) entstehen kann: „Die Konjunktur ist selbst eine Verbindung, eine Zusammen-Bindung, eine erstarrte Begegnung – wenngleich sie sich bewegt –, die schon stattgefunden hat und die ihrerseits auf die Unendlichkeit der vorangehenden Ursachen verweist, so wie übrigens ihr Resultat, das ein bestimmtes Individuum ist, Borgia beispielsweise, auf die Unendlichkeit der Folgen der vorangehenden Ursachen verweist." (Althusser 1994a: 580)

Notwendigkeit und Kontingenz

53. Althussers Gebrauch des begriffliches Paars Notwendigkeit/Kontingenz scheint auf den ersten Blick widersprüchlich. In „Sur la pensée marxiste" scheint Althusser zuerst die Notwendigkeit positiver Tatsachen der Dialektik gegenüberzustellen:
In der Geschichte ist tatsächlich eine Philosophie am Werk, aber es ist eine Philosophie ohne Philosophie – das heißt, eine Philosophie ohne Begriff und Widerspruch. Diese Philosophie handelt auf der Ebene positiver Tatsachen, und nicht auf der des Negativen oder der begrifflichen Prinzipien. Sie könnte sich nicht weniger für die Revolution, das Negative oder jegliche „große Aufhebung" interessieren. Es ist eine praktische Philosophie, in der das Primat der Praxis und die Assoziation der Menschen Priorität vor der Theorie und der Stirnerschen egoistischen Autonomie des Individuums haben. Kurz gesagt gibt es eine Wahrheit im Manifest, und doch ist alles falsch, weil auf dem Kopf stehend. Um der Wahrheit stattzugeben, ist es notwendig, anders zu denken. (Althusser 1993a: 19)

54. In dieser Textstelle wird die Notwendigkeit gegen die Teleologie, die der Dialektik immanent ist, ausgespielt. Aber in dem Essay über den Materialismus der Begegnung wird die Notwendigkeit statt dessen mit der Teleologie selbst identifiziert, der Althusser „Kontingenz" entgegensetzen wird. Wenn Althusser die Natur der „unterirdischen Strömung" des Materialismus charakterisiert, erklärt er:
Um die Sache zu vereinfachen, nennen wir ihn vorerst einmal: Materialismus der Begegnung, also des Aleatorischen und der Kontingenz, der sich als ein ganz anderes Denken den verschiedenen erfaßten Materialismen entgegenstellt, darunter dem geläufigerweise Marx, Engels und Lenin zugeschriebenen Materialismus, der – wie jeder Materialismus aus der Tradition des Rationalismus – ein Materialismus der Notwendigkeit und der Teleologie, das heißt soviel wie eine umgewandelte und verdeckte Form des Idealismus ist. (Althusser 1994a: 554)

55. Dieselbe Verwendung des Begriffs der Kontingenz gegen den der Notwendigkeit erscheint in der folgenden Textstelle, in der die Erkenntnistheorie von Descartes der von Spinoza gegenübergestellt wird:
Es gibt nicht, wie bei Descartes, eine immanente Notwendigkeit, die einen vom wirren zum klaren und distinkten Denken führt, kein cogito, kein notwendiges Moment der Reflexion, das diesen Übergang garantiert. Er kann stattfinden, aber auch nicht. Und die Erfahrung zeigt, daß es der Regel nach nicht stattfindet, außer in der Ausnahme einer Philosophie, die sich bewußt ist, nichts zu sein. (Althusser 1994a: 564)

56. Kontingenz und die Notwendigkeit positiver Tatsachen scheinen einander entgegengesetzt zu sein; aber dennoch spielen sie hier eine ähnliche Rolle, denn beide werden gegen jede Vorstellung von Teleologie ausgespielt. Sie können dieselbe Rolle spielen, weil die Notwendigkeit positiver Tatsachen nicht durch irgendeine allumfassende Macht gefordert wird, sondern statt dessen nichts anderes als das Spiel von Verweisen und Interaktionen zwischen den Tatsachen selbst ist. Daher gründet sich diese Notwendigkeit auf einer Kontingenz, nämlich auf der Kontingenz der Möglichkeit, nicht zu sein bzw. „kurzfristig" zu sein,

oder nicht mehr zu sein. In diesem Sinne wird aus der Philosophie die Anerkennung der (notwendigen) Tatsache der Kontingenz:

Was wird unter diesen Umständen aus der Philosophie? Sie ist nicht mehr Ausdruck der Vernunft und des Ursprungs der Dinge, sondern Theorie ihrer Kontingenz und Anerkennung der Tatsache, der Tatsache der Kontingenz, der Tatsache der Unterwerfung der Notwendigkeit unter die Kontingenz und der Tatsache der Formen, die den Effekten der Begegnung „Gestalt verleihen". Sie ist nur mehr Feststellung: es hat ein Zusammentreffen gegeben, und die einen Elemente haben die anderen „ergriffen" (so wie man sagt, das Eis ergreife Besitz von einem). Jede Frage nach dem Ursprung wird verworfen, wie alle großen Fragen der Philosophie: „Warum ist etwas eher als nichts? Was ist der Ursprung der Welt? Was ist die Existenzberechtigung der Welt? Was ist die Stellung des Menschen im Weltganzen? etc." Ich wiederhole: Welche Philosophie in der Geschichte hatte die Kühnheit, solche Thesen wieder aufzunehmen? (Althusser 1994a: 556)

57. Es gibt also Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit kann nicht mit einem Sinn, einer Vernunft oder einem Telos identifiziert werden. Die einzige Notwendigkeit ist die Notwendigkeit der absoluten Reinheit der Kontingenz, eine Notwendigkeit eines cum tangere, die immer schon eher eine Begegnung ist als die spontane Erzeugung einer notwendigen Abfolge, deren Ursprung ein Subjekt (sei es nun Gott oder ein menschlicher Wille) wäre. Das cum tangere ist notwendig, und es kann die Form einer Begegnung annehmen, die nicht „greift", einer kurzen Begegnung, oder einer Begegnung, die andauert. In letztem Fall öffnet sich eine andere Form der Notwendigkeit: die Notwendigkeit des fait accompli, der vollendeten Tatsache. Aber diese Tatsache darf nicht als eine ewige Tatsache mißverstanden werden, denn sie beruht auf einer notwendigen Kontingenz, auf dem cum tangere, aus dem sie hervorgeht; es ist einzig durch die Wiederholung des cum tangere, daß sie andauert und Bestand hat – ohne die Sicherheit einer transzendenten oder transzendentalen Garantie. Wir können jetzt das Rätsel um Althussers Formel der „Notwendigkeit der Kontingenz" verstehen und durchdringen – diesen Schlüssel zum späten Althusser, aber genauso auch zum „frühen". Die Notwendigkeit der Kontingenz ist nicht eine Notwendigkeit, die die Kontingenz durchzieht und regiert, eine Notwendigkeit, die die Kontingenz „haben" würde; es ist im Gegenteil die Notwendigkeit, die die Kontingenz „ist", ihr esse in alio (und nicht ein abstraktes Vermögen, dieses oder jenes zu sein, das heißt, eine abstrakte Möglichkeit, die die regio idearum eines heiligen Intellekts voraussetzt, die sie aufrechterhalten würde). Dieses esse in alio ist eine notwendige Referenz auf das Andere, ein Verweis, der alleine eine Begegnung verursacht, die nicht durch irgendeine Art von Teleologie vorprogrammiert wird: „Statt den Zufall als Modalität oder Ausnahme einer Notwendigkeit zu denken, muß man vielmehr die Notwendigkeit als das Notwendig-Werden der Begegnung von Zufälligkeiten denken" (Althusser 1994a: 581). Dies ist wiederum das große Erbe, das Montesquieu und Rousseau hinterlassen haben:

Hier liegt ohne Zweifel die tiefste Einsicht Rousseaus verborgen, in diesem Konzept jeder möglichen Geschichtstheorie, welches die Zufälligkeit der Notwendigkeit als Produkt der Notwendigkeit der Zufälligkeit denkt – ein verwirrendes Begriffspaar, das es jedoch im Auge zu behalten gilt, ein Begriffspaar, das bereits bei Montesquieu aufscheint, jedoch erst von Rousseau klar formuliert wird, als entspringe es einer Intuition des 18. Jahrhunderts, die im voraus alle lockenden Teleologien der Geschichte zurückweist, und dem er die Türen weit öffnet unter dem unwiderstehlichen Eindruck der Französischen Revolution. (Althusser 1994a: 574)

Schlussbemerkungen

58. Die überschwengliche, unsystematische und manchmal unentschiedene Art und Weise, in der Althusser seinen Materialismus der Begegnung darstellt, kann, so scheint es mir, leicht zu Mißverständnissen führen. Es wurde behauptet, daß diese Schriften einen philosophischen Romantizismus, einen Irrationalismus oder sogar einen Materialismus der Freiheit vorschlagen würden. Ein Lexikon von Begriffen zu erstellen, anstatt Althusser bei seinem Gang durch die gesamte westliche Tradition zu folgen, ermöglicht es uns, so scheint es, die systematische Struktur dieser Texte zu betonen und ihre Rigorosität zu demonstrieren, auch wenn sie eher die Form einer freien und lockeren Erzählung annehmen. Dies ermöglicht es uns wiederum, die rhetorische Emphase abzuschwächen, die einige Begriffe vermitteln, Begriffe, die, aus ihrem theoretischen Kontext und Funktion gerissen, völlig irreführend werden (das begriffliche Paar die Leere/das Nichts ist vom rhetorischen Standpunkt aus das kraftvollste). Wir werden der Versuchung widerstehen, der Althusserschen Philosophie der Begegnung, des Aleatorischen und seiner materialistischen Philosophie des „Regens" irgendeine Art von Etikett zu verpassen, sei es klassifikatorisch oder polemisch: Übungen dieser Art werden zu einem Zeitpunkt überflüssig sein, an dem die Bedeutung und die Funktion seiner Schlüsselbegriffe rigoros bestimmt worden sind.

Literaturverzeichnis

Albiac, G. (1998): „Althusser, Reader of Althusser: Autobiography as a Fictional Genre" [übersetzt v. G. Campbell]. In: Rethinking Marxism , Vol. 10, No. 3, S. 80-89.
Alcandre, F. & Brochard, C. (1998): „L'ultima filosofia di Althusser". In: aut aut 285-286.
Althusser, L. (1976): Essays in Self-Criticism [übersetzt v. G. Lock]. London: New Left Books.
Althusser, L. (1993a): „L'unique tradition matérialiste". In: Lignes 18.
Althusser, L. (1993b): „Sur la pensée marxiste". In: Sur Althusser. Passages. Paris: L'Harmattan.
Althusser, L. (1993c): Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen. Frankfurt/Main: S. Fischer.
Althusser, L. (1994a): Écrits philosophiques et politiques [hg. v. F. Matheron]. Paris: Stock/IMEC, Vol. 1.
Althusser, L. (1994b): Sur la philosophie. Paris: Gallimard.
Althusser, L. (1997): „The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza" [übersetzt v. T. Stolze]. In: W. Montag & T. Stolze, The New

Spinoza. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 3-19.
Althusser, L. (2006): Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87 [hg. v. F. Matheron & O. Corpet, übersetzt v. G. M. Goshgarian]. London: Verso.
Breton, S. (1993): „Althusser aujourd'hui". In: Archives de la philosophie 56 (3).
Elliott, G. (1998): „Ghostlier Demarcations: On the posthumous edition of Althusser's writings". In: Radical Philosophy, No. 90, S. 20-32.
Matheron, F. (1998): 'The Recurrence of the Void in Louis Althusser' [übersetzt v. E. A. Post]. In: Rethinking Marxism, Vol. 10, No. 3, S. 22-37.
Negri, A. (1996): 'Notes on the Evolution of the Thought of Louis Althusser' [übersetzt v. O. Vasile]. In A. Callari & D. F. Ruccio, Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition. Hanover: Wesleyan University Press, S. 51-68.

Aus dem Englischen von Michael Heister & Richard Schwarz

Der Originaltext ist erschienen in: Morfino, V./Pinzolo, L. (2000): Sul materialismo aleatorio. Mailand: Unicopoli. Dieser Übersetzung lag eine englische Übersetzung zugrunde, die Jason Smith für das eJournal Borderlands angefertigt hat.

taken from episteme

Foto: Bernhard Weber

← PREVIOUS NEXT →